

• دریافت ۹۶/۰۲/۱۸

• تأیید ۹۷/۰۲/۳۱

از نمونه‌های پیوندهای تاریخی ادبیات ایران و اردن (مطالعه موردی عرار و خیام)

حسین ابویسانی*

هومن ناظمیان**

صغرا فلاحتی***

راضیه مسکنی****

چکیده

«مصطفی وهبی التل» ملقب به «عرار» شاعر معاصر اردن نماینده خوبی برای نشان دادن پیوندهای تاریخی میان ادبیات ایران و اردن است. عرار با فراگیری زبان فارسی تلاش‌های زیادی در شناساندن ادبیات فارسی بویژه رباعیات خیام نیشابوری به مردم سرزمینش کرد. عرار آنقدر شیفته رباعیات بود که خود را «خیامی المشرب» معرفی کرده و به تقلید از رباعیات شعر می‌سرود. مقاله حاضر کوششی است برای معرفی افکار و آراء این شاعر اردنی و بررسی تطبیقی برخی مضامین شعری وی با افکار و رباعیات خیام نیشابوری، تا در نهایت، میزان و نحوه تأثیرپذیری وی از رباعیات آشکار شود. نتایج نشان می‌دهد که عرار در اندیشه‌های خود به طور آشکار تحت تأثیر رباعیات بوده و لحن خیامی در سرتاسر دیوان وی نمایان است. باده رمز مشترک دو شاعر برای بهره‌گیری از زندگی و ابزار برای مقابله با آراء زاهدان دروغین است. اما آنچه عرار نتوانسته در این حوزه، متأثر از رباعیات باشد، عدم توانایی وی در عجزین ساختن شعر خود با اندیشه‌های فلسفی هستی‌شناسانه بوده است.

کلید واژه‌ها:

خیام، عرار، باده، رباعیات.

ho.abavisani@yahoo.com

houmannazemyan@yahoo.com

azmoude@gmail.com

baharraz_69@yahoo.com

* دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه خوارزمی

** دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه خوارزمی

*** دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه خوارزمی

**** نویسنده مسؤول، دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه خوارزمی

مقدمه

در میان شاعران فارسی زبان هیچ کس شهرت جهانی عمر خیام را ندارد. درست یک قرن پیش، نه تنها رباعیات وی در مدارس و کالج‌های غربی تدریس می‌شد، بلکه وی نماینده تمامی جنبه‌های غریب و خارق العاده «خاورزمین» بشمار می‌آمد. (رضوی، ۱۳۸۵: ۱۵) این شهرت جهانی خیام علاوه بر آثار علمی وی، مخصوصاً آنهایی که در زمینه ریاضیات است، بی شک مرهون ترجمه منظوم شاعر انگلیسی زبان *ادوارد فیتزجرالد*^۱ (۱۸۸۳-۱۸۰۹) است که نخستین بار در سال ۱۸۵۹م منتشر شد. *جیمز راسل لاول*، شاعر آمریکایی، رباعیات را «مرواریدهای افکار پرورده در دریای فارس» شمرد و تنیسن، شاعر مشهور انگلستان، در شعری خطاب به فیتزجرالد اثر او را «سرود زرتین شرقی، به ترجمه‌ای بهشتی» توصیف کرد. (به نقل از یوسفی، ۱۳۸۸: ۱۰۸)

شهرت خیام علاوه بر جهان غرب، در جهان عربی نیز چشمگیر است. پژوهشگران ادب عربی خیام و رباعیاتش را به دیده تحسین می‌نگرند و «اگر غلو نباشد، عمر خیام بیش از هر شاعر پارسی گوی دیگر مورد توجه ادبای عرب قرار گرفته است». (بکار، ۱۳۵۷: ۳۷۵) یوسف بکار در کتاب «الترجمات العربیة لرباعیات الخیام» ادعا می‌کند اعراب معاصر حتی بیشتر از شاعران کلاسیک خود، متوجه خیام و رباعیات او شده‌اند. (بکار، ۱۹۸۸: ۲۷) برای این ادعا کافی است به حجم انبوه ترجمه‌ها، کتاب‌ها و مقالاتی که درباره وی نوشته‌اند دقت شود. *احمد رامی* که ترجمه مفیدی از رباعیات خیام به نثر ارائه داده، می‌گوید: «دیوانه وار عاشق خواندن رباعیات خیام بودم و دوست داشتم آن را به زبان فارسی بخوانم و این باعث شد به پاریس بروم و دو سال به تحصیل زبان فارسی بپردازم؛ فقط برای این که بتوانم رباعیات خیام را به عربی برگردانم». (نک. بکار، ۱۴۰۰: ۹۱) تقریباً کشوری در جهان عرب یافت نمی‌شود که ادیبان و پژوهشگران آن اثری قابل توجه از رباعیات ارائه نداده باشند. در این میان ادیبان و شاعران کشور اردن اهتمام ویژه‌ای به خیام و رباعیات وی داشته‌اند. *مصطفی وهبی التل*، *تیسیر السبول*، *سلیمان الازرعی* از شاعران و *یوسف حسین بکار* و *زیاد الزعبی* از پژوهشگرانی هستند که تلاش‌های زیادی در شناساندن خیام و رباعیات وی به مردم سرزمین خویش انجام داده‌اند. در بین این افراد شاید *مصطفی وهبی التل ملقب به (عرار)* نماینده خوبی در کشور اردن برای معرفی خیام و رباعیات وی به آنها و حتی جهان عرب باشد.

عرار شیفته و دلباخته خیام بود. او پس از آنکه ترجمه عربی رباعیات به دستش رسید به مطالعه آنها پرداخت و آن را از بر کرد. عرار از همان روزها با آرای فلسفی حکیم نیشابور درباره

بهشت و دوزخ، ثواب و عقاب، شراب و مستی، زندگی و مرگ و فلسفه آن، غنیمت شمردن لحظه‌ها و... آشنا شد و تحت تأثیر عمیق خیام قرار گرفت؛ (رباعه، ۱۳۸۱: ۱۶۱) بطوریکه خود اذعان می‌کند فلسفه‌اش را مدیون خیام است و خود را «خیامی المشرب» معرفی می‌کند. (العودات، ۲۰۰۹: ۱۷) این علاقه او به خیام و رباعیاتش باعث شد که به زبان فارسی روی آورد و ۱۶۹ رباعی از رباعیات خیام را به زبان عربی ترجمه کند. تأثیر عرار از خیام هم در شعر او و هم در رفتار اوست. در شعر، او اشعاری خیام گونه به رشته نظم در می‌آورد. یعقوب‌العودات در این مورد می‌گوید: «عرار اشعار خیام را می‌خواند و شروع به نوشیدن شراب می‌نمود و بعد وارد اتاقش می‌شد و در را قفل می‌کرد و شروع به سرودن اشعاری به سبک رباعیات و متأثر از آنها می‌نمود.» (العودات، ۲۰۰۹: ۳۵) و در رفتار، عرار تحت تأثیر خیام، موی خود را بلند می‌گذاشت. همچنین عیاشی و خوشگذرانی وی متأثر از اندیشه‌های خیام بوده است (الناعوری، ۱۹۸۰: ۲۶). نکته قابل تأمل در مطالعه شعر عرار این است که با توجه به اثبات مسأله تأثیرپذیری وی از اندیشه‌های خیام که خود او نیز بدان اذعان داشته، نمودهای عینی این تأثیرپذیری در شعر عرار به چه صورت است؟ این پژوهش کوشیده است تا با تمرکز روی سه موضوع «زهد ظاهری و می‌نوشی»، «پرسش‌گری» و «مرگ و زندگی» که از برجسته‌ترین موضوعات شعری عرار هستند، میزان تأثیرپذیری وی را از رباعیات منحصرأ در این سه موضوع مشخص نماید تا مشخص شود عرار چه اندازه و به چه صورت در اشعار خود تحت تأثیر رباعیات بوده است.

روشی تحقیق

این پژوهش بر اساس مکتب ادبیات تطبیقی فرانسوی صورت گرفته است. در این مکتب پژوهشگر با بررسی موازنه‌ای و مقایسه‌ای آثار ادبی ملت‌ها، به دنبال سرچشمه‌های الهام و شواهدی است که مؤید پیوند ادبی میان آنها و بیانگر تأثیرپذیری آنها از یکدیگر باشد. در این پژوهش سه موضوع برجسته شعر عرار که عبارتند از: «زهد ظاهری و می‌نوشی»، «پرسش‌گری» و «مرگ و زندگی» مورد بررسی و تحلیل تطبیقی قرار گرفته‌اند و سپس هر جا نشانی از رد پای رباعیات بود با ذکر شاهد مثال نشان داده شده است.

پیشینه تحقیق

درباره تأثیرپذیری عرار از رباعیات خیام چند پژوهش در داخل و خارج کشور انجام شده است که

مهمترین آنها رسالهٔ دکتری بسام علی رباعه با عنوان «خیام در ادبیات معاصر اردن (با تکیه بر آثار شاعر بزرگ اردن عرار)» است که در سال ۱۳۸۸ در دانشگاه تهران از آن دفاع شده است. این رساله ۴ فصل دارد. فصل نخست به بررسی جایگاه ادبی خیام در ادبیات معاصر عرب می‌پردازد. فصل دوم آن به بررسی تأثیر اندیشه‌های خیام بر عرار اختصاص یافته است. نویسنده در بخش دوم این فصل با عنوان «فلسفهٔ عرار» سعی کرده رد پای اندیشه‌های فلسفی خیام را در شعر عرار در قالب دو عنوان «زندگی و مرگ» و «عیاشی و خوشگذرانی» نشان دهد. تفاوت مقالهٔ پیش‌رو با این بخش از رساله این است که از سه موضوع «زهد ظاهری»، «پرسشگری» و «مرگ و زندگی» که محورهای اصلی پژوهش حاضر است، تنها موضوع «مرگ و زندگی» با آن رساله شباهت دارد. نویسندگان مقالهٔ حاضر عدم تحلیل کافی آن موضوع را در آن رساله دلیلی بر طرح دوباره آن در قالبی جدید می‌دانند. فصل سوم و چهارم رساله نیز به ترتیب با عناوین «ترجمهٔ عرار در گفتمان انتقادی معاصر» و «ترجمهٔ عرار در ترازوی نقد»، به بحث و بررسی بازتاب ترجمهٔ عرار از رباعیات خیام در جریان نقد معاصر پرداخته است.

البته لازم به ذکر است که نویسندهٔ رسالهٔ فوق چند مقالهٔ دیگر مرتبط با رسالهٔ خود نیز دارد که به دلیل وجود شباهت‌هایی در عناوین آنها با مقالهٔ پیش‌رو به معرفی آنها نیز می‌پردازیم:

– «تأثیر حکیم نیشابور بر شاعر بزرگ اردن عرار»: نامهٔ پارسی، سال هشتم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۳۸۲. این مقاله تکرار همان فصل دوم رساله نویسنده است.

– «سرچشمه‌های معرفت شناختی عرار»: کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شمارهٔ ۷۰، مرداد ۱۳۸۲. این مقاله ترجمهٔ یکی از بخش‌های کتاب «نص علی نص؛ قراءات فی الادب الحدیث» نوشتهٔ زیاد الزعبی است که محقق آن را ترجمه کرده و موضوع آن خلاصه‌ای از زندگی و اندیشه‌های عرار است.

– «تلاش‌های عرار، شاعر بزرگ اردن در خدمت ادبیات فارسی»: ضمیمهٔ مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، زمستان ۱۳۸۱. در این مقاله نویسنده به نشان دادن تلاش‌های عرار در زمینه گسترش ادب فارسی در کشور اردن و تأثیر ترجمهٔ او از رباعیات در این امر، پرداخته است.

خیام و عرار

مصطفی وهبی التّل (۱۸۹۹–۱۹۴۹) متخلص به «عرار» از پرآوازه‌ترین شعرای اردن است. او را پدر شعر معاصر اردن نیز لقب داده‌اند. (رباعه، ۱۳۸۱: ۱۵۸) عرار در خلال مدت تحصیل خود در

دمشق و حلب زبان ترکی را که زبان رسمی آن دوران بود یاد گرفت و همچنین زبان فارسی و فرانسوی را نیز آموخت. آشنایی او با زبان فارسی این فرصت را برای وی به وجود آورد که از خلال آن با آثار شاعران مشهور این زبان از جمله عمر خیام آشنا شود و دریچه‌هایی جدید برای او گشوده شود. (الطریفی، ۲۰۱۰: ۲۶) زیاد الزعبی در این باره می‌گوید: «از رهگذر آشنایی عرار با دو زبان ترکی و فارسی بود که توانست با ادبیات هر دو زبان و بویژه ادبیات فارسی آشنا بشود. او شیفته و دلبسته عمر خیام بود. لذا رباعیات او را ترجمه کرده و در مقدمه ترجمه خود از میهن این شاعر بزرگ یعنی ایران سخن می‌گوید و به بررسی فلسفه او می‌پردازد. همچنین به بررسی آثار دیگر ادیبان پارسی زبان همچون سعدی شیرازی، جلال‌الدین رومی و حافظ شیرازی پرداخته است.» (وهبی التل، ۱۹۹۸: ۳۸)

آشنایی عرار با رباعیات به سال ۱۹۱۲م بر می‌گردد. در آن سال‌ها ودیع البستانی به ترجمه‌ای از رباعیات دست زده بود. وقتی این ترجمه به دست عرار رسید شیفته اندیشه‌های خیام و رباعیاتش شد. این شیفتگی بدان حد رسید که برای خواندن اشعار خیام به زبان اصلی، فارسی را آموخت و در بیست و سه سالگی رباعیات خیام را با توجه به ترجمه ترکی و عنایت به متن فارسی آن، به زبان عربی برگرداند. این ترجمه از اهمیت خاصی برخوردار است. زیرا اولین ترجمه عربی است که مستقیماً از روی متن اصلی آن (فارسی) صورت گرفته است. (رباعه، ۱۳۸۳: ح) ترجمه وی، یکی از ترجمه‌های بسیار موفق و شاعرانه از رباعیات خیام است. (وهبی التل، ۱۹۹۹: ۷) عرار در مورد خیام به این مقدار اکتفا نکرد و کتابی نیز درباره او نوشت. مهم‌تر از این توصیفات به تأسی از اندیشه‌های خیام خود را «خیامی‌المشرب» معرفی می‌کند و اشعار خود را به تأثیر از رباعیات می‌سراید. (العودات، ۲۰۰۹: ۱۷)

بنابراین واضح است که درک صحیح اشعار عرار بدون در نظر گرفتن فلسفه خیام و درک رباعیات وی بسی دشوار خواهد بود. خالد الکرکی در این باره می‌گوید: «به اعتقاد بنده فهم دقیق و پی بردن به مقصود شاعر بزرگ اردن بدون درک و فهم ژرف و عمیق و بررسی دو مقوله مهم غیر ممکن است: نخست بررسی تحولاتی که در میهن وی در زمان وی رخ داده بود. دوم مسأله پژوهش در زمینه اندیشه و تفکر خیام است که عرار در سایه اندیشه‌های او پرورش یافته بود.» (وهبی التل، ۱۹۹۸: ۳۸) مسأله تأثیر عرار از رباعیات امری غیر قابل انکار است. همین حد کافی است که خود عرار به تأثیر پذیری اش از خیام اقرار کرده و می‌گوید: «سال‌ها پیش با مطالعه نخستین ترجمه منظومی که ودیع البستانی از رباعیات خیام ارائه داده بود،

مجنوب و شیفته خيام و سروده‌های وی شدم؛ به گونه‌ای که مرا وادار کرد که توجه خاصی به زبان مردم عصر خيام بکنم؛ تا حدی که توانستم رباعیات خيام را به زبان اصلی بخوانم و از آن لذت هرچه تمام‌تر ببرم. خواندن این رباعیات شوق مرا برای مطالعه نوشته‌های مربوط به خيام و رباعیات وی به سه زبان فارسی، ترکی و عربی که بنده به آن‌ها مسلط هستم، افزود و نتیجه مطالعات بنده در زمینه خيام، دستیابی به دیدگاهی ویژه در مورد خيام و فلسفه اش بود که تا مدت‌ها به آن ايمان داشتم و معتقد بودم.» (وهبی‌التل، ۱۹۹۹: ۲۳۹) در ادامه سعی می‌شود با تکیه بر سه موضوع: «زهد ظاهری و می‌نوشی»، «پرسش‌گری» و «مرگ و زندگی» که از برجسته‌ترین موضوعات شعری عرار هستند، مظاهر و میزان تأثیرپذیری وی از رباعیات، منحصراً در این سه موضوع نشان داده شود.

زهد ظاهری و «می‌نوشی»

حکیم خيام نیشابوری در دوره‌ای می‌زیست که از خصوصیات آن رواج تصوف و تعصبات شدید مذهبی بود. در دوره‌ای که تصوف پایگاه قابل توجهی در میان عموم و خصوص یافته بود، بی‌گمان فرصت طلبانی هم به دنبال دریچه‌ای برای ورود به این دایره بودند. در نتیجه زهد دروغین و صوفی‌گری، بازاری برای عده‌ای جویای نام و نان و مقام شد. این تب‌دماغی که از زمان فرمانروایی محمود غزنوی شدت گرفته بود، در دوران سلجوقیان بحد اعلای خود رسید. (دشتی، ۱۳۷۷: ۴۲) آنها می‌خواستند بر کشورهای اسلامی حکومت کنند. ناچار دیانت را دستاویز قرار داده، کاسه از آش داغ‌تر شدند. دکانداران شریعت را به استخدام در آوردند و در نتیجه بازار فقیهان و محدثان و واعظان گرم شد. فلسفه و منطق و تمام مقولات عقلی رفته رفته منفور و مخالف شریعت گردید. شریعت عالی‌ترین منبع حقیقت و ظاهر گرایی با ايمان یکی تصور شد. فقیهان سنتی زمان سیطره خود را تثبیت کرده و دوران تفکر آزاد عملاً به سر آمده بود. (رضوی، ۱۳۸۵: ۴۳ و ۱۴۹) این عوامل سبب شد تا خيام به معارضه با این گروه سنت‌گرایان دینی پرداخته و با بیان شاعرانه، عقاید آنها را مورد نقد و تمسخر قرار دهد. (همان: ۱۱۲)

خيام در معارضات خود با به زیر سؤال بردن بنیان معرفت شناختی یقین‌آغاز می‌کند و از این طریق درست‌اساس ادعای شریعت مداران سنتی را که آرای خود را برحقیقت تصور می‌کنند سست می‌کند. مثلاً در مورد مسأله قیامت و وعد و وعید می‌گوید کل این موضوع توجه شخص را از مسیر خود خارج می‌کند و آن را از اینجا و اکنون که شخص باید روی آن متمرکز شود،

منحرف می‌سازد. (همان: ۱۰۱) او در این مورد از آنان می‌پرسد: از کجا می‌دانید که حیاتی پس از مرگ خواهد بود؟ چه رسد در مورد غوامض آنچه در عالم اتفاق می‌افتد بحث کنید:

دریاب که از روح جدا خواهی رفت در پرده اسرار فنا خواهی رفت
می‌نوش ندانی از کجا آمده‌ای خوش باش ندانی به کجا خواهی رفت

(خیام، ۱۳۷۳: ۵۸)

و در پاسخ به گروهی که به رستاخیز جسمانی معتقدند، اینگونه استدلال می‌کند که اگر قیامت جسمانی ممکن باشد، پس به هر شکلی بمیریم، به همان شکل باز زنده خواهیم شد:

گویند هر آن کسان که با پرهیزند زان سان که بمیرند چنان برخیزند
ما با می و معشوقه از آنیم مدام باشد که به حشرمان چنان انگیزند

(همان: ۶۸)

خیام از این بحث‌ها توجه ما را به جایی معطوف می‌کند که به گمان او باید فکر و ذکر خود را به «اینجا و اکنون» متمرکز کنیم:

گویند کسان بهشت با حور خوش است من می‌گویم که آب انگور خوش است
این نقد بگیر و دست از آن نسیه بدار کاواز دهل شنیدن از دور خوش است

(همان: ۵۹)

البته واضح است که هدف خیام آسیب‌رساندن به اندیشه‌های دینی نیست، بلکه قصد او بیدار کردن جامعه و طرح بن‌بست‌های فکری و توجه به دنیا و اغتنام فرصت است. «بعضی از این رباعیات جنبه جدلی دارد یعنی طرح پارادوکس‌هایی است که برای متکلمان خصوصاً اشاعره طرح شده است. در حقیقت گوینده این رباعیات بیش از آن که قصد انشا داشته باشد به وجه اخبار سخن می‌گوید و از بن‌بستها خبر می‌دهد». (ذکاو، ۱۴۷، ۱۳۷۷) خیام می‌خواهد دیگران را از نگرش‌های ضعیف پرهیزاند. بویژه وقتی باورهای مذهبی مردم دستاویز قدرت و تسلط زیرکان بر ساده‌لوحان قرار بگیرد خشم و اعتراض او را بیشتر بر می‌انگیزد. وقتی می‌بیند گروه فراوانی به دور از چشم مردم سرگرم دنیای خویش‌اند و در مستی‌شان غوطه‌ورند و مردم بازیچه‌ی هوس و دنیاخواهی ایشان، فریاد برمی‌آورد که:

می‌خوردن و گرد نیکوان گردیدن به زانکه به زرق

گر عاشق و مست دوزخی خواهد بود پس روی بهشت کس نخواهد دیدن

(خیام: ۸۰)

و در جایی دیگر می‌گوید:

آنان که محیط فضل و آداب شدند در جمع کمال شمع اصحاب شدند

ره زین شب تاریک نبردند برون گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند

(همان: ۹۱)

با مطالعه شعر عرار نیز می‌توان به وضوح شاهد مقابله شدید وی با این زاهدان دروغین بود. عرار برای نمایش این موضوع از شخصیت شیخ «عبود» بهره می‌گیرد. عبود مردی از حجاز، زمانی به اردن مهاجرت کرده و در آنجا مشغول کارهای دینی و قضایی شده بود. وی دوست عرار بود. عرار از آن شخصیت به عنوان نمادی برای افراد با موضع‌گیری‌های تند مذهبی و نماینده ایدئولوژی مذهبی خاصی که هیچگونه هماهنگی با اندیشه‌هایش ندارد، بهره می‌گیرد. (الفحماوی: بی تا: ۱۵۷) عرار از مواعظ عبود به تنگ می‌آمد و از او می‌خواست از آنها دست بردارد:

بِالنَّفْسِ يَاشِخُ مِنْ تَقَوَاكُ أَشْيَاءُ ضَاقَتْ بِهَا مِنْ فَسِيحِ الصِّدْرِ أَرْجَاءُ

أَكُلُ يَوْمَ تَرْمِينِي بِمَوْعِظَتِهِ فَضْفَاضَةً نَسَجَهَا: فَقَهُ وَ إِفْتَاءُ

(التل، ۱۹۹۸: ۱۰۷)

(ای شیخ به خاطر تقوای تو حالتی بر نفس به وجود می‌آید/ که بواسطه آن محیط پیرامون در سینه گشاده به تنگ می‌آید- آیا هر روز مرا با موعظه‌ای طولانی که بافت آن فقه و فتوا است، مورد حمله قرار می‌دهی؟)

و گاهی اندیشه‌های او را به تندی مورد انتقاد قرار می‌داد و با روی آوردن به باده به مقابله با او می‌پرداخت:

إِنَّ إِلَهَ الْحَقِّ جَلَّ جَلَالُهُ مِنْ أَنْ يَقُولَ يَقُولَ شَيْخِكَ أَكْبَرُ

فَهَلْهُمْ نَشْرِبُهَا فَلَوْنُ حُبَائِبِهَا ذَهَبُ كَشَعْرِ الشَّرْكَسِيَّةِ أَشْقَرُ

(همان: ۲۲۶)

(همانا حق تعالی شأن اش بزرگ تر از آن است که همان حرف‌های شیخ ات را بگوید/ پس بیا تا

از آن بنوشیم. پس رنگ حباب‌های آن همانند طلاست به سرخی موهای دختر چرکسی).

عرار باده نوشی خود را اینگونه توجیه می‌کند که عفو و بخشش خداوند در برابر گناهان او بسیار بزرگتر است:

وَلَعَى بِكَأْسٍ فِي إِرْتِشَافٍ رَحِيقِهِ سَكَرٌ يَحِيلُ النَّائِبَاتِ أَمَانِي
وَإِذَا بَعَفُو اللَّهَ يُفْتَحُ مُغَلَّقًا عَبَّوْذٌ أَوْصَدَهُ عَلَى الْغُفْرَانِ
يَا شَيْخُ قَوْلِكَ مَا أَشَدَّ عِقَابُهُ غَمَزُ بِوَصْفِ الرَّاحِمِ الرَّحْمَانِ

(همان: ۳۸۳)

(من به پیاله‌ای اشتیاق دارم که در نوشیدن شراب ناب آن مستی ای هست که (در آن) آرزوهایم مصیبت‌ها را از بین می‌برد/ و آنگاه که با بخشش خداوند درب بسته باز می‌شود/ عبود آن را بر آمرزش خداوند می‌بندد/ ای شیخ سخن عقاب در نزد تو چقدر زیاد است، گوشه چشمی هم به وصف بخشندگی خداوند داشته باش).

عرار در عصری می‌زیست که کشورش شدیداً دچار خفقان سیاسی بود و افراد مصلحی که صدای اعتراضشان را به گوش حاکمان برسانند بسیار اندک بودند. حتی رجال دین امثال شیخ عبود نیز رو به مدارا با حاکمان آورده و سکوت کامل اختیار می‌کردند؛ قشری که با وجود اینکه می‌دانستند بزرگترین جهاد، گفتن سخن حق نزد حاکم ستمگر است. با همه این احوال آنها عرار را مورد سرزنش خود قرار می‌دادند و او را بخاطر نوشیدن شراب خارج از دین می‌دانستند. این درحالی بود که خودشان در مقابل کسانی که خون ملت را می‌نوشتند سکوت اختیار می‌کردند. به این دلیل عرار قلم خود را ضد این قشر تیز کرده و می‌گوید:

وَصَاحِبٍ مِنْ بَنِي النَّجَّارِ عَمُّهُ كَأْنَمَا هِيَ بَارَاشُوتٌ طَيَّارِ
بِرى مَوَاعِظُهُ وَقَفًّا عَلَى أذُنِي وَأَنَّ رَأْسَ التَّقَى زَجْرِي وَإِنذَارِي
كَأَنَّ عَمَانَ^۲ لَمْ تَعْرِفْ أَخَا طَرْبٍ غَيْرِي يَحُجُّ إِلَى حَانُوتِ خَمَارِ
يَا شَيْخُ حَسْبُكَ أَدْنَى الْإِثْمِ مَنْزِلُهُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ مَا تَدْعُوهُ أَوْزَارِي

(التل: ۲۵۸)

(ترجمه: و دوستی از قبیله بنی نجار که عمامه او گویی چتر نجات خلبان است/ می‌پندارد مواعظش در کنار گوشم ایستاده است/ و اینکه حد نهایت تقوا را پیش راندن و هشدار من می‌داند/ گویا آمان انسان خوش گذرانی غیر از من ندیده است که به دکان شراب فروشی برود/

ای شیخ آنچه که تو آن را بار سنگین گناهان من می‌پنداری به خاطر وجود رحمت خدا کمترین گناهان به شمار می‌آید).

خیام نیز در موارد متعدد، اعمال زاهد و محتسب ریاکار را با رفتارهای انسان شرابخوار مقایسه می‌کند. زاهد ظاهرپرست، در رعایت اصول شرع تقید و سواس آمیز نشان می‌دهد. خیام برای افشای ریاکارانه بودن اعمال او، می‌گوید انصاف دهید که اگر او، یا حتی باده نوشان، گناهی داشته باشند، به مراتب کمتر از گناه این دیندار نماهاست. زیرا اینان با رفتارهایشان هزاران تن را از خدا و دین بیزار می‌کنند و حقوق مردم را- به طور پنهانی و برخلاف ادعاهایشان- پایمال می‌کنند.

گر می نخوری طعنه مزین مستان را بنیاد مکن تو حیل و دستان را
تو غره بدان مشو که می مینخوری صد لقمه خوری که می غلامست آنرا

(خیام، ۱۳۷۳: ۵۲)

عرار در مقابل این گروه از مجاهرت به باده نوشی باکی ندارد:

لِلشَّيْخِ عَبَّودٍ، لَارْتَّتْ عِمَامَتُهُ وَعِظًا أَضِيقُ بِهِ ذُرْعًا وَجِلَاسِي
يَا شَيْخُ دَعْنِي مِنَ التَّقْوَى وَآلَتِهَا إِنِّي إِسْتَعْضْتُ عَنِ الِاذْكَارِ بِالْكَأْسِ

(التل، ۱۹۹۸: ۲۸۸)

(ترجمه: برای شیخ عبود - عمامه اش مُستدام باد- موعظه‌هایی است که من و دوستانم از آن به تنگ آمده ایم/ ای شیخ مرا از تقوا و ابزارهای آن مبراً بدار که من از این پندها به جام پناه برده ام).
خیام نیز وقتی از اعتراض خود طرفی نمی‌پندد و راه حلی هم برای رهایی از حیرت و تردید و باز کردن گره‌های کور فکری خود پیدا نمی‌کند، به این نتیجه می‌رسد که از وقت و زمانی که در اختیار دارد به کمال استفاده کند و دست کم در جغرافیای خیال شاعرانه، به سبو و می و میخانه پناه ببرد:

ای آمده از عالم روحانی تفت حیران شده در پنج و چهار و شش و هفت
می خور چو ندانی از کجا آمده‌ای خوش باش ندانی به کجا خواهی رفت

(خیام، ۱۳۷۳: ۵۳)

البته این اندیشه خیام لزوماً به معنای عیاشی و باده‌خواری نیست. بلکه تأکید بر این است که نباید این عمر کوتاه را تلف کرد. به تعبیری «خیام به مسلک خوش‌باشی شهرت دارد. اما

خوش باشی و می‌نوشی تکیه کلامی است برای کاستن از تلخی هراسی که آب را در دهان می‌خشکاند». (ذکوتی، ۱۳۷۷: ۱۲۸)

عرار در مقابله با این گروه تا جایی پیش می‌رود که حتی وجود بهشت و دوزخ را نیز انکار می‌کند:

يقول عبودُ جناتُ النعيمِ عَلى أبوابها حارسٌ يدعونَ رِضوانا
 مِن ماءٍ راحوبٍ لم يُشربَ وليسَ لَهُ ربِعٌ بجلعادٍ أو حَیُّ شِیحانا
 إن کان یا شیخُ هذا شأنُ جنَّتِکُم فابعد بها إنها لیست بِمِرامنا
 وقُل معی بلسانِ غیرِ ذی عِوَجٍ لا کنتَ یا جنَّةَ الفِرْدوسِ ماوانا
 (التل، ۱۹۹۸: ۳۷۳)

(ترجمه: عبود می‌گوید باغ‌های پر نعمت بر در آن نگهبانی است که آن را رضوان می‌نامند/ از آبی بهشتی که از آن نوشیده نشده است و در آن جایی برای روستای (جلعاد) و منطقه (شیحان) نیست/ ای شیخ اگر این ویژگی بهشت شما باشد، پس آن را از ما دور بدار زیرا ما آن را خواستار نیستیم/ و با من به زبانی استوار بگو ای بهشت جاودان مکان ما نباش).

همان گونه که اشاره شد در فلسفه و جهان بینی خیام نیز بهشت و دوزخ در خارج از این دنیا جایی نداشتند و یا اگر وجود داشتند، در ادامه رفتار آدمی در این دنیا بود. (رضوی، ۱۳۸۵: ۱۴۹)

گویند مرا که دوزخی باشد مست قولیست خلاف دل در آن نتوان بست
 گر عاشق و میخواره بدوزخ باشند فردا بینی بهشت همچون کف دست
 یا

من هیچ ندانم که مرا آنکه سرشت از اهل بهشت کرد یا دوزخ زشت
 جامی و بتی و بریطی بر لب کشت این هر سه مرا نقد و ترا نسیه بهشت

(خیام، ۱۳۷۳: ۵۹)

در این باره خیام معتقد است که هر کس که در این دنیا بتواند شاد زندگی کند و از زندگی اش لذت ببرد بطور حتم اگر بعد از مرگش دنیایی باشد، در بهشت خواهد بود. زیرا کسی که زندگی شادی داشته باشد، به طور طبیعی نه به کسی ظلم می‌کند و نه تفکرات منفی نسبت به دیگران دارد. پس دنیا و آخرتش برای او بهشت خواهد بود:

چندان که نگاه می‌کنم هر سویی در باغ روانست ز کوثر جوئی

صحرا چو بهشت است ز کوثر کم گوی بنشین به بهشت با بهشتی روی

(همان: ۸۴)

یا:

گویند بهشت حور و کوثر باشد آنجا می ناب و شهد و شکر باشد

پرکن قدح باده و بر دستم نه نقدی زهزار نسیم بهتر باشد

(همان: ۶۸)

اما سخن از شادخواری و باده نوشی، بیشترین بخش شعر عرار را شامل می‌شود چنانکه می، کاسه و نوشیدن آن بخش عمده‌ای از معجم شعری عرار را به خود اختصاص داده است. البته پرداختن به مضمون باده نوشی و می‌گساری در اشعار عرار، چنان گسترده است که نزد خواننده اشعارش این گمان در حق وی می‌رود که او پیوسته به کار آب مشغول بوده و به باده‌گساری می‌پرداخته است. بطوریکه منکرانی همانند عبود را بر ضد او برانگیخته و به رد و تکفیر وی پرداخته‌اند. عرار در جایی پرده از این کار خود بر می‌دارد و دلیل روی آوردی به باده را نه برای سرخوشی بلکه هوشیاری و بیداری می‌داند:

أيهَا الشَّيْخُ الذِّي دُسْتُورُهُ إِنَّمَا الْإِفْتَاءُ تَوْجِيهُهُ وَنُصْحُ
بَعْضُهُمْ يَسْكُرُ لِلْسُّكْرِ وَفِي النَّا سِ مَنْ يَسْكُرُ ياشيخُ لِيَصْحُو

(التل، ۱۹۹۸: ۱۷۹)

(ترجمه: ای شیخی که قانونت تنها فتوا دادن و آگاه نمودن و نصیحت دادن است/ بعضی از آدم‌ها مست می‌شوند تنها به خاطر مستی. اما ای شیخ! در میان مردم کسانی هستند که مست می‌شوند تا هوشیار شوند.)

و سخن از باده همانطور که می‌دانیم در سرتاسر رباعیات حضور دارد، خواه شاعر به طور خاص زندگی پس از مرگ را مد نظر داشته باشد، خواه مؤمنان را از بابت اعتقادی که به آن دارند ملامت کند. در این اشعار باده رمزی است از مطلق تمتع و شعاریست برای بهره‌گرفتن از زندگی. (دشتی، ۱۳۷۷: ۲۱۶) این واژه در ادب فارسی به ویژه در شعر شعرای برجسته، معانی استعاری و مجازی دارد و در غالب آنها مقصود از می باده انگور نیست، بلکه مفهومی مجرد و انتزاعی دارد که برای زیباسازی زبان شعر برگزیده می‌شود. فروغی در مقدمه رباعیات خیام می‌نویسد: «در شعر، غالباً می و معشوق به نحو مجاز و استعاره گفته می‌شود ... غالباً شراب به

معنی وسیله فراغ خاطر و خوشی یا انصراف یا توجه به دقایق و مانند آن است ... واکثر رباعیات خیام که زنده می‌نماید، طعن و استهزاء بر مردمان کوتاه نظر و خشک و جامد است.» (خیام، ۱۳۷۳: ۱۹-۲۰)

این نوع بهره‌گیری از موضوع «باده» با تمام ویژگی‌های کلی آن، نقطه مشترک شعر خیام و عرار است که با اندک تأمل می‌توان به تشابه زیاد آنها پی برد و این مسأله تأثیرپذیری عرار از این ویژگی شعر خیام را پررنگ می‌کند. در شعر عرار همانطور که پیش‌تر نیز مشاهده شد، از باده به عنوان نمادی برای بهره بردن از زندگی و ابزاری برای مقابله با آراء زاهدان دروغین بهره می‌گیرد که این موضوع را می‌توان بوضوح در شعر خیام مشاهده کرد. عرار نیز مانند خیام معتقد است که برای خوشباشی و خوش زیستی باید از همه ظرفیت‌های زمانی و مکانی و زیبایی استفاده کرد. اندوه گذشته را نباید خورد و ترس از آینده نباید داشت. به جای اندوه گذشته و ترس از آینده، «حال» را باید فعال و پویا نمود. فردا را که دیده است و عمر را تا فردا که تضمین کرده؟ و عمر ناپایدار را چه کسی در اختیار گرفته است؟ بنابراین تا دیر نشده از فرصت به دست آمده باید بهره برد.

اما آنچه این تأثیرپذیری را تقویت می‌کند پرداختن عرار به موضوع بهشت و جهنم در این حوزه است که تا حد انکار آن پیش رفته است. زیرا همانگونه که اشاره شد، در فلسفه و جهان بینی عرار همانند خیام، بهشت و جهنم در خارج از این دنیا جایی ندارند و یا اگر وجود دارند، در ادامه رفتار آدمی در این دنیا هستند. عرار نیز همانند خیام ترجیح می‌دهد هر آنچه مذهبیین در دنیای دیگر وعده می‌دهند در همین دنیا تجربه کند و به عقیده او کسی که در این دنیا از لذت‌ها لذت ببرد و با شادی‌ها شاد باشد، در واقع در بهشت است و کسی که زندگی را بر خود سخت بگیرد و بر خود ریاضت‌های غیرعقلانی تحمیل کند، در واقع در جهنمی خواهد بود که خود ساخته است.

پرسش‌گری

بررسی انواع و بسامد هر یک از جملات پرسشی، علاوه بر کشف ارزش ادبی می‌تواند ارزش سبک شناختی خصوصاً در شناخت افکار، اندیشه‌ها و زوایای شخصیتی شاعران و نویسندگان را نیز نمایان کند. (طاهری، ۱۳۸۷: ۹۱) برخی پژوهشگران استفهام را با ابهام مرتبط دانسته: «یکی از مختصات آثار خلاق ادبی ابهام است. زیرا در ادبیات دقایق و اعماق مسائل عاطفی و روحی و فلسفی مورد دقت و موشکافی قرار می‌گیرد. طرح اینگونه مسائل معمولاً با جملات پرسشی

صورت می‌گیرد». (شمیسا، ۱۳۸۶: ۱۴۶) بنابراین بحث دربارهٔ استفهام در شعر عرار با توجه به کاربرد بسیار وسیع آن، می‌تواند یکی از راه‌های شناخت بهتر شعر وی باشد. با توجه به این که کاربرد زیاد استفهام در رباعیات خیام نیز یک شاخصه سبکی آن است.

با مطالعه شعر عرار می‌توان دریافت که با توجه به شگردهایی که شاعر در نحوهٔ بکارگیری استفهام مدنظر داشته، فضاهای تازه‌ای را در شعر خود به وجود آورده و ارتباط شعر خود را با مخاطب به رابطه‌ای دوسویه و تأثیر گذار تبدیل کرده است. این تأثیر گذاری گاه به جایی می‌رسد که مخاطب متوجه نمی‌شود که دقیقاً از کجای شعر با شاعر هم عقیده شده و او را تأیید کرده است. گاهی نیز شاعر چنان در چرایی و چگونگی امری قطعی و مسلم تشکیک می‌کند که مخاطب را ساعت‌ها به تفکر وامی‌دارد و گاه با انکار و نفی مطلبی، نظر مخاطب را تغییر می‌دهد. عرار بخوبی می‌داند که پرسش را در کجای شعر مطرح کند. کجا با پرسش آغاز کند و کجا به پایان برسد. چه زمانی پرسش را تکرار کند و در چه مواردی تکرار را رها کرده و به یک مصداق بسنده کند. خوانندگان رباعیات نیز این نکته را از ویژگی‌های اصلی پرسش‌های خیام به شمار می‌آورند. عرار در قصیده‌ای می‌گوید:

الخمر رجسٌ و فی تحریمها نزلت	آیاتٌ ما نصُّها لغزٌ وایمأء
عبودٌ یا شیخٌ یا من فی مجالسِهِ	لألم همسٌ وللمعراجِ ^۳ ضوضاءٌ
بأی قولٍ لَقَدْ صارت مُحرَمَةٌ	عَلَى النِّدامی وأهلِ الحظِّ بیراءٌ
للناسِ بالكأسِ آراءٌ فَواعَجَبوا	ألیسَ للكأسِ بالإنسانِ آراءٌ

(التل، ۱۹۹۸: ۱۱۰)

(ترجمه: شراب زشت و قبیح است و دربارهٔ حرام بودنش آیه‌هایی نازل شده است که متن آنها مبهم و رمز آلود است / عبود! ای شیخی که در مجالسش نجوای کتاب «الأم» و غوغای کتاب «معراج» است / با کدام سخن، باده برای هم‌نشینان و خوش‌شانس‌ها حرام شد؟ / مردم برای جام نظرها دارند. عجیب است. آیا جام دربارهٔ انسان نظر ندارد؟)

در اینجا عرار برای توجیه آرای خود دربارهٔ باده نوشی که دیگران آن را عملی گناه می‌دانند، از بار معنایی نهفته در استفهام بهره گرفته است. شاعر در بیت پایانی در قالب یک استعاره مکنیه می‌گوید آنقدر که اهل دین مسائل زندگی را از دریچه‌ای کوچک نگریسته‌اند و برای باده احکامی صادر کرده‌اند، آیا باده نیز دربارهٔ آنها نظری دارد؟! ای کاش باده، لب می‌گشود و بیان

می‌کرد که صفت ناپاکی از آن خود کسان است که این نظر را دربارهٔ باده دارند. در اینجا خوانندگان از هر گروهی که باشند علی‌رغم اینکه معتقد به گناه بودن باده نوشی باشند یا نه، باز با شاعر هم عقیده می‌شوند و در این مورد به اندیشه و تأمل می‌پردازند و همانطور که اشاره شد این فن، از ویژگی‌های اصلی رباعیات خیام نیز هست.

تا چند زخم بروی دریاها خشت بیزار شدم ز بت پرستان کنشت
خیام که گفت دوزخی خواهد بود که رفت بدوزخ و که آمد ز بهشت

(خیام، ۱۳۷۳: ۵۵)

خیام در اینجا در یک قالب پرسشی، رکن مهم دیانت یعنی اعتقاد به جهان آخرت را متزلزل می‌سازد. خوانندگان در اینجا علی‌رغم اینکه معتقد به جهان آخرت هستند، ولی باز به فکر فرو می‌روند و نمی‌توانند در مقام ردّ یا تأیید این رأی شاعر باشند.

مقصود اصلی از پرسش، گزارش خواهی و کشف مجهول است. ولی گاه پرسش از معنی اصلی خود خارج شده و بر معانی دیگری دلالت می‌کند. در این حال اگرچه کلام به ظاهر استفهام است ولی هدف، ایراد جوابی از طرف مخاطب نیست؛ بلکه اغراض ثانویه دیگری در نظر است که به خاطر حصول آنها کلام به صورت استفهام در می‌آید. مهمترین اغراض و عللی که سبب می‌شود گوینده، جمله خود را به صورت استفهامی ادا کند، عبارتند از: سرزنش و نكوهش، امر و نهی، انکار، تأکید، ریشخند، تحقیر، تعجب و غیره.

از میان اغراض ثانویه که در شعر عرار آمده «انکار» بیشترین کاربرد را دارد. در استفهام انکاری جواب سؤال منفی است. به عبارتی شاعر یک جمله خبری منفی را به صورت پرسشی می‌آورد و غرض او تکذیب و انکار است. «در این شیوه پرسش، لذت ادبی و ذوق هنری بیشتر است تا این که جمله به صورت خبری منفی آورده شود و از سوئی، نوعی اعجاب و مبالغه در انکار و تکذیب گزاره مورد نظر شاعر را نیز در پی دارد». (نیکوبخت و هوشنگی، ۱۳۹۲: ۱۶) در رباعیات نیز بسامد استفهام انکاری بسیار بالاست و تقریباً شامل کل استفهام‌های موجود در دیوان اوست. نمونه آن نزد عرار:

بغیر هوی مَظن و کأس مُدامه و لحنِ شجی، کیفَ کیفَ تطیب؟
دعانی وقد ولی شَبابی شَبابها دعانی وهل يعصى الشبابَ مَشیب

(التل، ۱۹۹۸: ۱۲۶)

(ترجمه: بدون عشقی طاقت فرسا و جام شرابی و آوازی اندوهگین، چگونه و چگونه سرخوش خواهی شد؟/ مرا فراخواند در حالیکه اوج جوانی ام پشت کرده بود. مرا فراخواند و آیا پیری از جوانی سرپیچی خواهد کرد؟)

در نمونه‌های بالا اگرچه کلام به ظاهر استفهام است، ولی حقیقتاً هدف ایراد پاسخی از طرف مخاطب نیست. بلکه هدف ترغیب مخاطب به اغتنام فرصت جوانی با روی آوردن به باده نوشی و فراغت از غم هاست. نمونه آن در رباعیات:

نتوان دل شاد را به غم فرسودن وقت خوش خود بسنگ محنت سودن
کس غیب چه داند که چه خواهد بودن می باید و معشوق و به کام آسودن
(خیام، ۱۳۷۳ : ۸۰)

اما نکته قابل تأمل در این نوع از استفهام‌های عرار این است که بیشتر آنها پرسش‌هایی در مورد گذر عمر آدمی و باده نوشی هستند؛ دو موضوعی که ارکان اصلی رباعیات را تشکیل می‌دهند. بنابراین به جرأت می‌توان گفت ردپای رباعیات در این موضوع مشهود است.

أین جمشید؟ این کایو کابود؟ این زال؟ زالوا جمیعاً و بادوا
و علی الهبر^۴ قد رسا مثلهم بالامس فی مصفق المنون و المزادا!
(التل، ۱۹۹۸ : ۱۹۹)

(ترجمه: جمشید کجاست؟ کیکاوس کجاست؟ زال کجاست؟ همگی نیست و نابود شدند/ و افرادی مثل آنان دیروز در مناقصه و مزایده مرگ بر هبر پیشی گرفتند).

در اینجا تکرار نام پادشاهان ایرانی که زمانی مظهر قدرت و شکوه بودند، نشان از همراهی شدید عرار با رباعیات و اندیشه‌های خیامی دارد. خیام در رباعیات از این نام‌ها برای نشان دادن گذر عمر آدمی بسی بهره برده است.

مرغی دیدم نشسته بر باره طوس در پیش نهاده کله کیکاووس
با کله همی گفت که افسوس افسوس کو بانگ جرس‌ها و کجا ناله کوس
(خیام، ۱۳۷۳ : ۷۳)

**

آن قصر که جمشید در او جام گرفت آهو بچه کرد و شیر آرام گرفت

بهرام که گور می‌گرفتی همه عمر دیدی که چگونه گور بهرام گرفت؟

(همان: ۵۲)

اما نکته قابل تأمل در مورد استفهام‌های شعر عرار این است که شاعر تمایلی به طرح پرسش‌های وجودی ندارد و این درحالی است که خیام به دلیل طرح این گونه پرسش‌ها شهرت زیادی دارد. خیام را «به واسطه طرح پرسش‌های بنیادین فلسفی در پیوند با هستی انسان و آغاز و انجام کار جهان و نیز باورمندی تلویحی و تقریبی به نقش آفرینی آدمی در تعیین مسیر خویش، با تأکید بر پیام‌ها و توصیه‌های پی در پی مبتنی بر «دم غنیمت شماری» در رباعیات منسوب به او، می‌توان از پیشگامان اگزیستانسیالیسم در سده‌های میانه بشمار آورد». (سر انجام و محمدی، ۱۳۹۵: ۸۱)

گر آمدنم بخود بدی نامدمی و نیز شدن بمن بدی کی شدمی
به زان نبدی که اندر این دیر خراب نه آمدنی نه شدمی نه بدمی

(همان: ۸۵)

**

از آمدن و رفتن ما سودی کو وز تار امید عمر ما پودی کو
چندین سروپای نازنینان جهان می‌سوزد و خاک می‌شود دودی کو

(همان: ۸۰)

اما این گونه پرسش‌های هستی‌شناسانه در شعر عرار جای زیادی ندارند و شاید این موضوع را بتوان مهمترین نقطه تقابل شعری و حتی شخصیتی این دو شاعر به حساب آورد. عرار در بیشتر جای‌ها فلسفه وجودی زندگی را در قالب‌هایی کلی برای ما به تصویر می‌کشد و آنها را به صورت قاعده‌هایی در چند بیت عرضه می‌دارد. ولی خیام آن اندیشه‌ها را در قالب احساسات و تصاویر جزئی و دقیق تر برای ما به نمایش می‌گذارد؛ احساسات و تصاویری که از طریق آنها می‌توان به کنه ذهنیت آشوب زده شاعر و تنش بی‌حاصلی را که با آن زندگی می‌کند دست یافت و به قولی طرح اینگونه پرسش‌هاست که خیام را شاعر حکیم و عرار را تنها شاعر قلمداد کرده‌اند.

مرگ و زندگی

محور اندیشه‌های خیام در رباعیات، موضوع مرگ و زندگی است. بطوریکه فکر آن لحظه‌ای شاعر را به حال خود وانمی‌گذارد. غلامحسین یوسفی در این باره می‌گوید: «شگفت نیست که دو موضوع مهم پایه تفکر خیام است: مرگ و زندگی. چرا مرگ را نخست نوشتیم؟ زیرا اندیشه مرگ بر اکثر اشعار خیام سایه انداخته و بیش از هر چیز مطرح است... حتی بازگشت خیام به لزوم اغتنام فرصت زندگی نیز از رهگذر اندیشه مرگ است». (یوسفی، ۱۳۸۸: ۱۱۸)

ای دوست بیا تا غم فردا نخوریم وین یک دم عمر را غنیمت شمیریم
فردا که از این دیر فنا در گذریم با هفت هزار سالکان سر به سریم
(خیام، ۱۳۷۳: ۵۱)

در شعر عرار نیز مرگ و زندگی از برجسته ترین موضوعات شعری اوست. عرار نیز همانند خیام مرگ را امری محتوم می‌داند که هیچ راه گریزی از آن نیست:

الموتُ غایبٌ کُلُّ حَیٍّ رَغَمَ أَنْفِ الْجَاهِدِینِ
الموتُ حقٌّ لا جدالَ و شکُّهُ عینُ الیقینِ

(التل، ۱۹۹۸: ۴۲۲)

(مرگ پایان هر موجود زنده‌ای است، علی رغم اکراه منکران / مرگ حق است و هیچ بحثی نیست و شک آن هم خود یقین است).

عرار زندگی و حیات ممتد بین گهواره و قبر را همان نیستی و عدم می‌انگارد و با این تعبیر اندیشه‌های او در مورد زندگی و مرگ بخوبی نمایان می‌شود. او انسان را در آن واحد، بنده دو چیز می‌داند: نخست بنده زندگی؛ چراکه خود را در قید و بند زندگی مادی اسیر کرده و دوم بنده مرگ؛ چراکه همواره از آن می‌ترسد و انتظارش را می‌کشد.

لاسیما و أنا أصیخُ إلى صدی قَضَمَ الرّدى غُصْنَ الشَّبابِ الیّانِعِ
ویمیتُ مَنْ تُحیی لِیحیا مَیتُ لا خیرَ فیهِ خلا القوامُ الفارِعُ

(همان: ۳۰۱-۳۰۲)

(ترجمه: مخصوصاً و من با صدای بلند فریاد بر می‌آورم که مرگ شاخه جوان نوپا را درهم شکست / و می‌میراند کسی را که زندگی می‌کند تا زنده شود مرده. هیچ خیری در آن نیست جز قامتی بلند «ظاهری زیبا»).

بدون شک این نوع نگاه عرار نسبت به موضوع مرگ و زندگی منعکس کننده فلسفه خیامی و پژواک خوف و ترس خیامی از مرگ است. اما آنچه مسلم است ترس از مرگ در نزد خیام از آن ترس‌های انسان‌های معمول نیست. «از سخن خیام بر نمی‌آید که از مرگ بیم دارد. زیرا کسی که از مردن می‌ترسد، این اندازه اصرار در یادآوری مرگ نمی‌ورزد؛ بلکه تا می‌تواند خود را منصرف و غافل می‌سازد». (خیام، ۱۳۷۳: ۱۸) بنابراین باید گفت مرگ اندیشی در شعر وی حاصل تفکرات فلسفی اوست. معمای مرگ و زندگی، خیام را به تفکر در جهان هستی می‌کشاند و او برای آن جوابی نمی‌یابد. آنچه ادیان و مذاهب مختلف نیز در این باره گفته‌اند نیز برای او قانع کننده نیست. «در نظر او، امر مسلم مرگ است. مرگی بدون بازگشت. پس زندگی پدیده ایست زودگذر، چون امر چنین است.» (فولادوند، ۱۳۴۸: ۲۷۰) خداوند که دانا ترین است، حتماً عالم و موجودات آن را برای هدفی خلق کرده است. اما خیام در درک این هدف عاجز است و تفکر در این موضوع، او را به حیرت واداشته است:

در دایره‌ای کامدن و رفتن ماست او را نه بدایت نه نهایت پیداست
کس می نزند دمی در این معنی راست کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست؟
(خیام، ۱۳۷۳: ۵۷)

عرار نیز هنگامی که با اندیشیدن راه به جایی نمی‌برد، مسیر باده و دوری از اندیشیدن درباره این موضوع را در پیش می‌گیرد:

سکر الدهر فدعنا نسکر ودع الناس یروا مالهم یروا
(التل، ۱۹۹۸: ۴۵۴)

حیرت خیام تاجایی پیش می‌رود که به بدبینی می‌انجامد. او یقین دارد که زندگان امروز به زودی به مردگان خواهند پیوست و مردگان دیروز هرگز بر نمی‌گردند. چه به آرامگاه ابدی خود فرو غلطیده‌اند و او نیز روزی تنها و بی پناه به اعماق خاک سپرده خواهد شد.

از جمله رفتگان این راه دراز باز آمده‌ای کو که به ما گوید راز
پس بر سر این دو راهه‌آز و نیاز تا هیچ نمایی که نمی‌آیی باز
(خیام، ۱۳۷۳: ۷۳)

این اندیشه در نزد عرار تا جایی پیش می‌رود که شک بر ایمان وی غلبه می‌کند:

عَفَا الصَّفَا وَ اتَّقَى مِّنْ كُوخٍ نُّدْمَانِي وَ أَوْشَكَ الشُّكَّ أَنْ يُؤَدِّيَ بِيَأْمَانِي

(التل، ۱۹۹۸: ۳۹۹)

اما این گمان از شخصیتی چون خیام که درباره او گفته اند: «خردگرایی، ستون فقرات منظومه فکری اوست»، (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۴: ۱۳) بعید می‌نماید. چگونه ممکن شخصی چون او که در مقام یک ریاضیدان و منجم و حکیمی جلوه نموده، از درک اسرار دنیا در حیرت باشد؟ فروغی و غنی در دفاع از رباعیات گفته اند: «کسانی که رباعیات را دلیل بر کفر و زندقه او دانسته‌اند، غافل بوده‌اند که این جستجوی حقیقت با دین و ایمان منافاتی ندارد و چه مانعی دارد که کسی بر حسب ایمان قلبی یا دلایل فلسفی به وجود صانع مدرک یقین داشته باشد و همه تکالیف شرعی خود را به جا بیاورد و در عین حال بگوید من از کار دنیا سر در نیاوردم؟» (خیام، ۱۳۷۷: ۳۳) خود خیام نیز بارها بر این نکته تأکید نموده که به خداوند ایمان دارد و فضل و توجه باری تعالی او را از پرده دری و رسوایی باز داشته:

ای ذات منزّه تو از عیب ببری در پرده هزار معصیت هست مرا
بیرون ز هزار پرده در پرده، دری ایمن شده ام ز فضل از پرده دری

(خیام، ۱۳۷۳: ۶۸)

عرار نیز به وجود خداوند ایمان دارد و او را بارها با صفات الهی اش توصیف کرده است:

يَا هَبْرُ هَاتِ فَإِنَّ اللَّهَ بَارْتَنَا وَ خَالِقَ الْكَرَمِ رَبُّ جَدِّ غَفَاؤُ

(التل، ۱۹۹۸: ۳۶۵)

نتیجه‌گیری

با مطالعه سه موضوع برجسته در دیوان عرار: «زهده ظاهری و می‌نوشی»، «پرسش‌گری» و «مرگ و زندگی» و مقایسه آنها با رباعیات خیام نتایج زیر حاصل شد:

۱- در موضوع «زهده ظاهری و می‌نوشی» مشخص شد که نماد «باده» نقطه مشترک شعر عرار و خیام است. باده نزد عرار نمادی برای بهره بردن از زندگی و ابزار برای مقابله با آراء زاهدان دروغین است؛ موضوعی که می‌توان به وضوح در رباعیات مشاهده کرد. عرار نیز مانند خیام معتقد است که برای خوشباشی و خوش زیستی باید از همه ظرفیت‌های زمانی و مکانی و زبانی استفاده کرد.

همچنین مشخص شد که اعتراض و ریشخند به باورهای مذهبی افراد سطحی نگر و ظاهربین از نقاط مشترک شعر عرار و خیام است. دو شاعر وقتی می‌بینند باورهای مذهبی مردم دستاویز قدرت زیرکان بر ساده لوحان قرار گرفته خشم و اعتراض خود را نشان می‌دهند. دو شاعر اعمال این افراد را با رفتارهای انسان شرابخوار مقایسه می‌کنند و گناه گروه دوم را به مراتب کمتر از گناه دیندار نماها می‌داند.

۲- در موضوع «پرسشگری» مشخص شد که عرار همانند خیام به وسیله شگردهایی در بکارگیری استفهام، فضاهای تازه‌ای را در شعر خود به وجود آورده و ارتباط شعر خود را با مخاطب به رابطه‌ای دوسویه و تأثیر گذار تبدیل کرده است.

همچنین مشخص شد که عرار هیچگونه تمایلی به طرح پرسش‌های وجودی ندارد؛ موضوعی که از ویژگی‌های اصلی رباعیات بشمار می‌آید.

۳- در موضوع «مرگ و زندگی» مشخص شد که دو شاعر با این موضوع زندگی کرده اند؛ با این تفاوت که هدف خیام دعوت دیگران به بهره‌گیری از زمان موجود واغتنام فرصت زندگی است قبل از فنا و دگرگونی آنها؛ نکته‌ای که عرار از آن غفلت ورزیده و تنها وجه یأس و تسلیم در برابر مرگ را برگزیده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. Edward FitzGerald

۲. پایتخت کشور اردن است که در زبان فارسی به صورت «امان» نوشته می‌شود.

۳. الألم و المعراج دو کتاب فقهی هستند.

۴. «مبیر مردی از قبیله کولی‌ها به اسم محمد الفحل و از دوستان شاعر بود. او مردی درشت هیكل، چاق و دارای موهایی خاکستری بود که با تمجید فراوان از دیگران گدایی می‌کرد». (الفحماوی: بی تا: ۱۵۷)

منابع

الف: کتاب‌ها

- بکار، یوسف (۱۹۸۸)، الترجمات العربية لرباعیات الخیام، ط ۱، دوحه: نشر جامعه قطر.
- خیام، عمر (۱۳۷۳)، رباعیات، با تصحیح، مقدمه و حواشی: محمد علی فروغی و قاسم غنی، به اهتمام ع-جریزه دار، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر.
- دشتی، علی (۱۳۷۷)، دمی با خیام، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر.
- ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا (۱۳۷۷)، عمر خیام، ج ۱، تهران: انتشارات طرح نو.

- رضوی، محمد امین، (۱۳۸۵)، صهبای خرد (شرح احوال و آثار حکیم عمر خیام نیشابوری)، ترجمه مجد الدین کیوانی، چاپ اول، تهران: سخن.
- شفیع کدکنی، محمدرضا، (۱۳۷۴)، مفلس کیمیا فروش (نقد و تحلیل شعر انوری)، چاپ دوم، تهران.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۶)، معانی، چاپ اول از ویراست دوم، تهران: میترا.
- الطریفی، یوسف عطا (۲۰۱۰)، مصطفی وهبی التل (عرار) حیات و شعره، الطبعة الاولى، الاردن: الاهلیة للنشر و التوزیع.
- الفحماوی، کمال، (د.ت)، مصطفی وهبی التل حیات و شعره، (د.ن)، (د.ط).
- فولادوند، محمد مهدی (۱۳۷۹)، خیام شناسی، تهران.
- العودات، یعقوب (۲۰۰۹)، عرار شاعر الاردن، الطبعة الاولى، الاردن: الاهلیة للنشر و التوزیع.
- الناعوری، عیسی (۱۹۸۰)، الحركة الشعریة فی الضفة الشرقیة من المملكة الاردنیة الهاشمیة، الأردن: الاهلیة للنشر و التوزیع.
- وهبی التل، مصطفی، (۱۹۹۸)، عشیات وادی الیابس (دیوان مصطفی وهبی التل «عرار»)، الطبعة الثانية، بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات و النشر.
- ----- (۱۹۹۹)، رباعیات عمر الخیام، حقیقها و استخراج اصولها و درسها یوسف بکار، الطبعة الثانية، امان: مکتبة الراشد العلمیة.
- یوسفی، غلامحسین (۱۳۸۸)، چشمه روشن، دیداری با شاعران، چاپ دوازدهم، تهران: نشر علمی.

ب: مقالات و پایان نامه ها

- بکار، یوسف؛ عمر خیام و رباعیاتش در آثار پژوهشگران عرب، (ترجمه لمیعه ضمیری) نامه انجمن کتابداران ایران، پاییز و زمستان ۱۳۵۷، شماره ۴۳.
- -----، العرب و تراث فارس فی العصر الحدیث، مجله اللغة العربیة، مجلد ۱، عدد ۷ و ۸، صص ۶۴-۱۰۴.
- سر انجام، امین؛ محمدی، محتشم؛ اگزستانسیالیسم در رباعیات خیام، مجله مطالعات ایرانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال ۱۱، ش ۳۰ زمستان ۱۳۹۵.
- طاهری، حمید، سؤال و اغراض ثانویه آن در غزلیات حافظ: فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء، سال ۱۷، ش ۶۸ و ۶۹، زمستان و بهار ۱۳۸۶ و ۱۳۸۷.
- رباعه، بسام علی، تلاش‌های شاعر بزرگ اردن (عرار) در قلمرو ادبیات فارسی، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تابستان - پاییز و زمستان ۱۳۸۱.
- -----، تأثیر حکیم نیشابور بر عرار، شاعر بزرگ اردن، نامه پارسی، سال هشتم، زمستان ۱۳۸۲.
- نیکو بخت، ناصر، هوشنگی، مجید، تحلیل بن مایه‌های استفهام در دیوان ناصر خسرو، کهن نامه ادب پارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۴، ش ۲، تابستان ۱۳۹۲، صص ۱۳۱-۱۵۴.
- علی رباعه، بسام (۱۳۸۳): «خیام در ادبیات معاصر اردن با تکیه بر آثار شاعر بزرگ اردن عرار»، رساله دکتری به راهنمایی علی محمد مؤذنی، دانشگاه تهران.